

Françoise Collinet

Université Jagellonne

LA CRITIQUE
AUGUSTINIENNE DE
L'ÉDUCATION CLASSIQUE
DANS LES *CONFESSIONS*.
LECTURE NÉO-RHÉTORIQUE

Augustine's critic of classical education from the New Rhetoric's perspective

ABSTRACT

This paper shouldn't be considered as a specialized study on Augustinian texts. Its ambition is much limited: to show how the New Rhetoric offers a frame which helps to supply address the competition between argumentative configurations emerging from different socio-cultural backgrounds. Saint Augustine's *Confessions*, and in particular the critique of classical education which was the author's own education, allows us examine 4 aspects which seem intimately intertwined in the Perelman's system: (a) the relation between epideictic and education (as both reinforce the adhesion to fundamental values in a given society), (b) the socio-historically situated character of those values and (c) the interest of considering the New Rhetoric as a philosophical project?

KEYWORDS: new rhetoric, epideictic, education, cultural relativism, Saint Augustine.

Au premier abord, le choix des *Confessions* pour évoquer, dans une revue de philologie, le fonctionnement du système néo-rhétorique peut surprendre. L'enjeu de la présente réflexion est de montrer que c'est précisément la relative étrangeté de ce choix qui permet d'affiner la compréhension de la notion d'auditoire universel ou la redéfinition opérée par la Nouvelle Rhétorique (désormais NR) du genre épideictique. Plus largement, on s'interrogera sur la nouveauté revendiquée par projet perelmanien à l'égard de la tradition rhétorique. Se pose également la question du recouvrement partiel entre la rhétorique (« nouvelle » mais aussi « ancienne ») et les découpages disciplinaires contemporains. Commençons donc par revenir sur ces difficultés que pose le choix des *Confessions*, un récit autobiographique à caractère religieux et philosophique, pour les articuler aux objectifs qui viennent d'être esquissés. Pour éviter d'allonger le texte, nous avons renoncé à citer les fragments en latin pour ne garder que la traduction de Labriolle (1941).

1. SAINT AUGUSTIN : RHÉTORIQUE ET NOUVELLE RHÉTORIQUE

1.1. L'empire rhétorique et ses mouvantes frontières

La rhétorique recoupe certaines préoccupations des philologues, qu'ils soient spécialistes en la littérature ou en sciences du langage. Mais elle n'intéresse pas qu'eux, loin s'en faut. La rhétorique, par sa tradition, reste solidement amarrée aux nécessités du débat juridique ou politique. Ces thèmes, on s'en doute, recoupent fortement les préoccupations d'un philosophe du droit comme Perelman. Amputer la NR de ces préoccupations, c'est prendre le risque de se priver d'un regard légèrement décalé sur des questions susceptibles d'intéresser le philologue. Par exemple, le découpage des genres rhétoriques proposé Perelman, sans pourtant répéter à l'identique la classification aristotélicienne, se distingue, assez nettement, du modèle proposé par l'analyse du discours (§ 2).

1.2. Rhétoriques d'hier et d'aujourd'hui

L'inadéquation de la rhétorique aux découpages disciplinaires actuels favorise aussi un autre rapport au temps. Perelman (2012a : 7–10) décrit fort bien le phénomène. Parti de problématiques pointues et adéquates au champ de la philosophie du droit tel qu'il se constitue au début des années 50, Perelman constate que ces questions ont été largement traitées dans des ouvrages oubliés. Si Perelman et Olbrechts-Tyteca (2008 [1958]), tous deux nés avant la Grande Guerre, s'étonnent de leur amnésie face à la longue tradition rhétorique, il y a fort à parier que, au-delà des cercles spécialisés, les générations actuelles, pourraient être surprises par un tel regard en arrière. L'enjeu de l'analyse des *Confessions* ici proposée n'entend donc pas rivaliser avec la lecture d'un philologue classique ou d'un spécialiste des textes augustinien ; il s'agit plus modestement d'interroger le lien entre la réflexion contemporaine sur la rhétorique et la longue tradition dans laquelle cette réflexion s'inscrit plus ou moins fortement.

1.3. NR et relativité socio-historique

Mais, en ce cas, le choix des *Confessions* est-il réellement pertinent ? Le précieux index du *Traité de l'Argumentation* (désormais TA) ne relève que quelques références, ponctuelles, à l'évêque d'Hippone. Ces références restent d'ailleurs, la plupart du temps, indirectes : derrière un raisonnement de Pascal ou Bossuet se dessine, en filigrane, le souvenir d'Augustin. Les références à Aristote, Cicéron ou Quintilien sont indéniablement plus nombreuses et, qui plus est, mieux en accord avec la réhabilitation de la rhétorique dont témoignent les textes perelmaniens.

Les *Confessions* sont ici donc étudiées sous un angle bien particulier : la critique que fait l'auteur de l'éducation traditionnelle qu'il a reçue en tant qu'élève et qu'il a ensuite transmise en tant que professeur de rhétorique (livres I–IX). Le récit de la conversion augustinienne est envisagé comme une importante réorganisation du socle des valeurs fondamentales d'un groupe socio-historiquement situé et donc des discours épидictiques

susceptibles de célébrer ces valeurs (§ 2.1 et 2.2)¹. Cependant : la ligne de démarcation entre les valeurs auxquelles un groupe social adhère le plus solidement et ce que ce même groupe considère comme des vérités incontestables se modifie, elle aussi, au cours du temps. La relativisation culturelle² (Amossy 2000 : 56) permet en effet de retrouver la trace de l'image que l'orateur se fait de l'auditoire idéal à travers le prisme d'une culture particulière (§ 3).

Les remarques précédentes conduiront enfin à revenir sur le sens particulier que Perelman accorde au mot « rhétorique ». Notre thèse sera la suivante : au-delà de la réhabilitation de la culture rhétorique, l'entreprise perelmanienne se veut projet philosophique³. Et peut-être est-ce justement à ce titre qu'elle mérite le nom de « nouvelle » rhétorique. À nos yeux, le point essentiel est que l'utilisation du terme « rhétorique » n'équivaut pas à une « relégation » d'un discours dans le domaine du probable et du vraisemblable pour des matières où la vérité perd ses pouvoirs. Il s'agit bien plutôt d'une invitation à une simple suspension du jugement, éventuellement temporaire (TA, § I : 5).

2. ÉPIDICTIQUE ET ÉDUCATION : DE LA CÉLÉBRATION DES VALEURS FONDAMENTALES A LEUR RECOMPOSITION

2.1. Un socle de valeurs fondamentales

Comme nous l'avons suggéré (§ 1.1), Perelman, tout en reprenant la terminologie aristotélicienne, modifie la relation entre les trois genres en renforçant l'importance et le caractère fondateur du genre épideictique (Perelman 2012b : 70). Nicolas (2015) donne une analyse détaillée de ce changement de centre de gravité. Dans la NR, le rôle assigné au genre épideictique est d'expliquer la nature des accords préalables, des prémisses utilisables dans les discours juridique et délibératif. Le découpage proposé par Perelman sera donc moins fondé sur la reconnaissance d'un genre traditionnel que sur la fonction sociale d'un discours argumentatif donné⁴. La situation peut ainsi se résumer :

¹ Sur ce point, il s'agit d'une simple reprise de certaines de nos contributions antérieures (e.g. Collinet 2017).

² A notre avis, il ne s'agit cependant moins d'une forme de relativisme généralisé que d'un choix théorique qui résulte de l'analogie sous-jacente avec les langages formels. La NR trace une nette démarcation entre l'argumentation proprement dite et ce qui pour chaque individu / groupe relève d'une certitude indémontrable (e.g. certitudes qu'un individu a reçues de sa jeunesse). Un chamboulement de ces certitudes suppose habituellement la fréquentation d'un autre groupe social et la réorganisation des vérités ou valeurs qui guident le comportement de l'individu. Tout en étant socio-historiquement marquée, la NR se garde bien de dire trop précisément à son lecteur quelles sont les valeurs auxquelles il devrait absolument adhérer. La NR offre un instrument pour comprendre la manière dont fonctionne le discours argumentatif, elle n'aspire pas spécialement à devenir un cours de catéchisme. Danblon (2004 : 26) dit quelque chose d'analogue au sujet de l'auditoire universel : il fonctionne comme une coque vide, ce qui en fait un outil théorique bien plus souple et plus puissant.

³ La NR est à la fois une théorie sur les techniques argumentatives et une *techne* en ce qu'elle est un instrument d'analyse de textes, voire une machine à mettre en œuvre

⁴ Par exemple, un éloge funèbre (qui relève en principe de l'épideictique et de la mise en suspens des désaccords) peut servir non à renforcer l'accord de la communauté mais à déclencher une émeute (Perelman 2012a : 38).

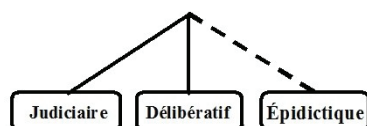


Figure 1 (élaboration personnelle) : L'épidictique, comme branche « dégénérée » des genres délibératif et judiciaire (conception traditionnelle)

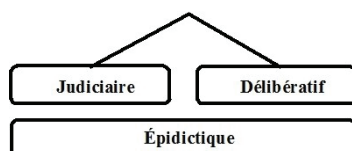


Figure 2 (élaboration personnelle) : L'épidictique comme réservoir des prémisses sur lesquelles reposent les genres délibératif et judiciaire (conception perelmanienne)

Mais un lien est aussi établi entre épidictique et éducation (TA : § 11 et § 12 : 62–72). Dans *L'empire rhétorique*, les deux en viennent même à se confondre puisque les discours épidictiques finissent par être considérés comme relevant du « genre éducatif » (2012a : 39 ; voir aussi 2012b : 70).

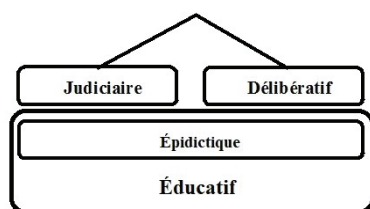


Figure 3 (élaboration personnelle) : L'insertion de l'épidictique dans l'éducatif suggérée dans *L'empire rhétorique*

Un premier avantage de cette réorganisation des genres rhétoriques est d'expliquer l'origine des accords préalables à l'argumentation en évitant la régression à l'infini (Collinet 2017 : 162). La revalorisation de l'épidictique remplit également une autre fonction. Les historiens de la rhétorique ont souvent pointé la correspondance entre culture rhétorique et structures sociales (Pernot 2000 : 271). Mais, en l'insérant dans une sociologie des valeurs inspirée de Dupréel, la NR transforme ce constat historiographique en outil théorique :

On a essayé de montrer que l'oraison funèbre des Grecs s'était transformée avec le christianisme en moyen d'édification. En fait, il s'agit bien du même discours mais qui porte sur des valeurs nouvelles. (TA § 11 : 66)

À partir de là, on n'a plus deux discours épideictiques dont le second serait un discours épideictique dérivé du modèle antique tout en ignorant cette filiation. On a, au contraire, un seul discours épideictique qui s'adapte aux valeurs d'un groupe social donné. Le raisonnement pourrait être généralisé car toute société doit se donner les moyens a) d'exercer la justice en son sein b) de faire les choix concernant son avenir et c) de célébrer ses morts. Dès lors, toute société aura besoin de discours d'apparat (épideictique au sens traditionnel) et, plus largement, de discours épideictico-éducatifs (au sens perelmanien)⁵ consolidant les valeurs susceptibles de justifier ces décisions. La question intéressante consiste alors à se demander comment, à la faveur d'une crise historique, le rapport entre les différents genres rhétoriques, les valeurs et les réalités sociales se réorganise⁶. Le texte augustinien constitue, en quelque sorte, un cas d'école.

2.2. LORSQUE LE SOCLE DES VALEURS FONDAMENTALES SE RECOMPOSE...

2.2.1. Une crise manifestée par une réflexion sur les discours épideictico-éducatifs

La conversion dont Saint Augustin fait le récit est un processus long, difficile, jalonné de moments de crises. Dans un ouvrage intégré à la bibliographie de *L'empire rhétorique*, Marrou (1958 : 334) voit le processus décrit par Augustin comme une évolution qui « [bouleverse] de fond en comble l'édifice de sa culture ». Or, tout au long du parcours décrit dans les *Confessions*, c'est aussi dans un tourbillon discursif qu'Augustin se débat : conversations avec sa mère, ses camarades, ses professeurs, lecture de textes philosophiques et sacrés, enseignement manichéen, etc. Par ailleurs, même si notre propos met l'accent sur des aspects humains et sociaux, il n'est pas indifférent que les termes de Parole ou de Verbe se trouvent au cœur de l'expérience augustinienne. Ainsi, un des intérêts de l'ouvrage est que l'auteur, n'apparaît pas seulement comme un « orateur » (au sens très large que la NR donne à ce terme) ; il se place souvent dans le rôle de l'auditoire écartelé entre des discours irréconciliables. Dans la mesure où cette crise atteint l'individu au plus profond de lui-même, on considérera, en termes perelmaniens, qu'elle touche aux valeurs fondamentales de cet auditoire. Plus précisément encore, les valeurs gréco-latines dans lesquelles Augustin a été éduqué sont progressivement remplacées par les valeurs chrétiennes. Cette transformation est rendue manifeste, entre autres, par l'évocation de discours épideictico-éducatifs.

2.2.2. Sensibilité au contexte socio-historique

La situation est d'autant plus intéressante qu'elle correspond à un phénomène collectif. Lorsqu'Augustin évoque ses parents et des connaissances il commence souvent par les situer sur le chemin vers la conversion. Exemple parmi tant d'autres, Verecundius

⁵ Cf. Perelman (2012a : 38–39) et relire en ce sens l'articulation entre les § 11 et 12 du TA.

⁶ Avec des outils théoriques différents, Maingueneau (1983) pose une question analogue.

(*Conf.* IX, III, 5 : p. 211), dont la femme est « déjà » chrétienne, ne l'est « pas encore » ; c'est pourquoi, il s'inquiète de la récente conversion de ses amis qui pourraient l'éliminer du groupe. Le récit, composé à l'extrême fin du IV^e siècle, décrit cette évolution sur deux ou trois générations. La génération des parents d'Augustin fonde beaucoup d'espoirs dans le modèle d'éducation traditionnel. Cette génération est aussi celle des professeurs qui éloignent ou rapprochent Augustin de sa conversion. Vient ensuite la génération des amis, souvent des manichéens, qui partagent les doutes du narrateur. Augustin évoque enfin la génération de ses élèves, notamment sa déception face à la jeunesse romaine (*Conf.* III, XII, 22 : p. 111). Le contexte politique (édit de Constantin, 313 et, surtout, édit de Thessalonique, 380) laisse entrevoir l'importance de cette mutation collective. Une remarque historique intéresse particulièrement notre propos : dans son récit de la conversion d'un autre rhéteur, Simplicianus rappelle que l'empereur Julien avait interdit aux chrétiens d'enseigner la littérature et l'art oratoire. Cette ancienne mesure apparaît à Augustin (*Conf.* VIII, V, 10 : p. 184) comme une occasion de se libérer de son « école de bavardage » pour se consacrer à Dieu mais aussi à ce Verbe qui « donne l'éloquence à la bouche des enfants ».

2.2.3. Recomposition des 3 genres : judiciaire, politique, épédictico-éducatif

L'apprentissage et l'enseignement des arts de la parole offre un fil conducteur assez net aux premiers livres depuis l'acquisition de la langue avec le lait maternel jusqu'à l'abandon du métier de rhéteur. Augustin ne peut que rejeter dans la fiction les récits mythologiques où les dieux sont à l'image des hommes et de leurs passions (*Conf.* I, XVI, 26 : p. 22 ; *Conf.* VII, IX, 5 : p. 160). La mise en garde pointe encore un enseignement qui rend attentif à la forme plutôt qu'au fond de sorte que l'élève apprend à craindre le solécisme plus que l'erreur (*Conf.* I, XVIII, 28 : pp. 24–25). La critique porte aussi sur les motivations qui se cachent derrière cet écolage. Les parents voient manifestement dans l'apprentissage des arts de la parole un facteur de réussite sociale (*Conf.* II, III, 5 : p. 33 ; VI, VIII, 13 : p. 130) ; même Sainte Monique, ne voyant rien de nocif dans cette éducation, la considère comme un moyen de parvenir vers Dieu (*Conf.* II, III, 8 : p. 35). Les professeurs, qui n'hésitent pas à « tendre la main à la fêrule » (Marrou 1965 : 397), ont également leurs jeux et leurs affaires car ils vendent leur art (*Conf.* I, IX, 15 : p. 14) et cherchent l'appui de personnages influents (*Conf.* VI, XI, 18 : pp. 136–137). Dans un climat qui favorise l'esprit de compétition, les élèves ne peuvent qu'être en proie à la vanité et aux jalousies. Un des signes les plus clairs de cet essoufflement de la culture traditionnelle reste sans aucun doute l'épisode du *Panégryrique de l'empereur* (*Conf.* VI, VI, 9 : p. 126). Détachée de ses autres fonctions sociales, la rhétorique aboutit à la production de discours épédictiques d'apparat devenus l'enjeu ultime de la culture scolaire.

L'inadéquation entre le modèle de société antique et le nouveau socle de valeurs qui est en train de se mettre en place éveille naturellement l'aspiration à un autre idéal de justice et d'organisation politique (de *Conf.* III, VII, 13 à *Conf.* III, X, 18 : pp. 55–60) qui sera précisé dans *La cité de Dieu*. Néanmoins, comme l'indique le nombre de textes consacrés à l'éducation⁷, Augustin reste avant tout un professeur. Son expérience

⁷ Notamment, *De Ordine*, *De Magistro*, *Disciplinarum libri* et *De doctrina christiana*.

personnelle le conduit, assez naturellement, à proposer un modèle éducatif capable d'épargner à ses disciples les errements de sa génération (Marrou 1958 : 305–306). L'art de parler ne saurait d'ailleurs disparaître de ce programme mais il se transforme – et moins peut-être qu'Augustin ne le voudrait car il ne faut pas sous-estimer le poids de techniques intellectuelles acquises dès le plus jeune âge (Marrou 1958 : 332–335 ; Marrou 1965 : 461). Le texte des *Confessions*, serti de citations bibliques, illustre déjà un nouvel art oratoire mis au service de la vérité ; l'éloquence d'Ambroise n'avait-elle pas permis à la vérité de s'insinuer dans l'esprit d'Augustin qui, autrement, n'aurait pas été en mesure de l'accueillir (*Conf.* III, XIII, 23–24 : pp. 112–113) ? Le texte propose également de nouveaux modèles moraux à imiter (par exemple, l'éloge de Monique au livre IX). En ce qu'il montre comment une innovation s'est diffusée de communauté en communauté, le chant des chrétiens milanais assiégés et en proie à la peur (*Conf.* IX, VII, 15 : pp. 220–221) offre une illustration pertinente du rôle que Perelman (2012b : 70) assigne à l'épidictique. L'épidictique, sans forcément se présenter comme une séquence argumentative⁸, imprime un certain nombre de valeurs qui pourront être réaffirmées pour affronter des épreuves à venir. Ce socle de valeurs induit l'adaptation et la mise en place de techniques argumentatives spécifiques ajustées à d'autres enjeux. L'étrange méthode des exégèses allégoriques, capables de christianiser les textes de l'ancien testament, porte encore la marque des leçons du *grammaticus* (Marrou 1958 : 26). Enfin, les patientes analyses des raisonnements manichéens ou néo-platoniciens pourraient constituer une sorte d'arsenal argumentatif dont Augustin, imitant Ambroise (*Conf.* VI, III, 4 : p. 121), doterait son lecteur.

3. UNE NOUVELLE CONCEPTION DE L'AUDITOIRE UNIVERSEL

Le chamboulement des valeurs fondamentales qui trouve son écho depuis les institutions jusque dans les pratiques quotidiennes en passant par l'organisation des genres rhétoriques correspond également à la mise en place d'une autre vision du monde et de la vérité. En d'autres termes la recomposition des valeurs fondamentales devra aller de pair avec la constitution d'une nouvelle représentation de l'auditoire universel (TA, § 7 : 43). Les *Confessions* illustrent le problème de l'auditoire universel sous un jour particulièrement intéressant.

Avant-Guerre, un « grand débat » (Marrou 1958 : 638–639) a opposé philosophes, théologiens et philosophes chrétiens : une philosophie chrétienne est-elle possible ? Posant cette même question, Perelman (1956 : 77–78) propose d'établir une distinction entre le théologien, le philosophe et le philosophe chrétien. Le théologien, s'adressant à des auditeurs de sa croyance, considère un certain nombre de dogmes comme faisant partie des accords préalables à la discussion. Le philosophe, au contraire, *prétend* s'adresser à tout homme : son argumentation repose sur des vérités évidentes que, à tort

⁸ Cet aspect recoupe les travaux d'Amossy et Rabattel (dimension argumentative, argumentation indirecte). Cette perspective discursiviste s'éloigne cependant nettement de l'analogie présupposée par la NR entre démonstration et argumentation. Ce présupposé, qui nous semble essentiel, gagnerait à s'envisager comme un assouplissement du parallélisme logico-grammatical.

ou à raison, il suppose partagées par chacun. Reste le cas du philosophe chrétien qui, discutant avec des individus qui ne partagent pas sa foi, est amené à philosopher pour s'adapter à son auditoire.

Cette opposition est pertinente pour le texte qui nous occupe. Après la rupture marquée par le début du livre X, Augustin refusera explicitement de débattre avec des adversaires n'admettant pas certaines propositions (*Conf.* X, III, 4 : p. 242) ; cette situation correspond davantage à un « auditoire spécialisé » (TA, § 26 : 132–133). Mais, dans les neuf premiers livres, qui nous intéressent plus spécifiquement ici, l'auteur n'établit pas de telles distinctions. Qui plus est, la conversion du livre VIII a pu être considérée moins comme une conversion religieuse que comme une conversion au platonisme (Marrou 1958 : 176–179).

Si l'auditoire universel est caractéristique de l'argumentation philosophique en général, on doit s'interroger sur les caractéristiques spécifiques à l'auditoire de la première partie des *Confessions*. Les premiers mots de l'ouvrage (I, I, 1 : p. 2) offrent un indice plutôt clair : « Vous êtes grand Seigneur et infiniment digne de louanges ; grande est votre puissance et incalculable votre sagesse » (trad. Labriolle)⁹. Dans le contexte de l'Antiquité gréco-latine, ce *vous* adressé à un Dieu unique est une nouveauté. Pour un néoplatonicien comme Plotin, si Dieu est unique et le centre de toute réalité, il est conçu comme un « être qui dépasse l'intelligence » ; pour Augustin, il est devenu « un être intelligent et éternel » (Perelman 1956 : 81). Si l'usage du *vous* devient possible, c'est parce qu'on s'adresse à un Dieu personnel. En contraste avec le cosmos des Grecs, cette nouvelle conception, inspirée du judaïsme et du christianisme, propose un univers fondé « sur deux grands piliers : Dieu et l'homme » (Perelman 1956 : 75).

Pour en revenir au texte, au-delà des difficultés que représente cette adresse au Créateur (et qu'Augustin analyse avec force détails), le lecteur se retrouve dans une situation particulière. D'une part, il devient le témoin d'un discours qui semble adressé à un autre ; et, dans la suite du propos, lorsqu'il sera question des péchés de l'auteur, le lecteur se retrouvera dans la situation d'un témoin indiscret. D'autre part, à moins de retenir le livre, le lecteur va répéter le Psaume 145, 3 ; il est alors mis face à Dieu dans une situation comparable à celle de l'auteur.

Cependant, pour la NR, l'auditoire universel ne devrait pas être à « analogue à l'esprit divin » (TA §7 : 43). Or, il semble bien que pour Augustin, le référent de ce *vous* (pronom qui reviendra très régulièrement dans le texte) soit Dieu. On peut aussi raisonnablement supposer qu'Augustin n'admettrait guère cette remarque : « l'auditoire universel n'est jamais réel, actuellement existant » (Perelman 2012b : 76). Sur le plan de la lecture néo-rhétorique, cette contradiction se résout pourtant si l'on distingue l'outil théorique¹⁰ et son application à un cas pratique. C'est parce que l'auditoire universel de la NR reste suffisamment vide qu'il peut accueillir l'auditoire universel tel que se le représente un orateur donné (comp. Crosswhite 1989 : 166).

D'ailleurs, un passage des *Confessions* modifie sensiblement la donne :

A qui raconté-je ces choses ? Ce n'est pas à vous, ô mon Dieu, mais en m'adressant à vous, je m'adresse au genre humain, celui auquel j'appartiens, si minuscule que soit le nombre de

⁹ « Magnus es, domine, et laudabilis ualde : magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus ».

¹⁰ Lorsque la NR s'efforce de décrire, « de l'extérieur » (Crosswhite 1989 : 167), un auditoire universel.

ceux entre les mains de qui peuvent tomber ces pages. Et pourquoi ce récit ? C'est afin que quiconque le lira, et moi-même, mesurons les profondeurs de l'abîme, d'où nos cris doivent s'élever vers vous. Or, quoi de plus proche de votre oreille qu'un cœur pénitent, qu'une vie conforme à la foi ? (*Conf.* II, III, 5 : p. 33 ; trad. Labriolle)

Ces *Confessions*, qui s'adressent à Dieu, en fait, ne s'adressent pas à Lui. L'origine de ce paradoxe se laisse aisément cerner. Dans l'esprit de l'auteur, l'omniscience divine rend un tel ouvrage parfaitement vain (*Conf.* V, I, 1 : p. 92 ou XI, I, 1 : p. 297). C'est pourquoi le texte doit, immédiatement, expliciter sa visée argumentative (faire mesurer les profondeurs de l'abîme d'où les cris humains s'élèvent vers Dieu). Apparaît ainsi, un second auditoire universel (« quiconque qui le lira et moi-même ») et un auditoire universel qui ressemble fort à l'auditoire que Perelman destine au philosophe¹¹.

À nouveau, au-delà de l'analogie de structure, la tonalité et l'orientation argumentative du propos sont évidemment très différentes. Pour rendre compte de ces différences en termes néo-rétoriques, il faudra combiner les caractéristiques décrites sous l'étiquette « auditoire d'élite ». D'une part, l'auditoire construit par Augustin reste assimilable à l'auditoire universel en ce qu'il tend à « se confondre avec l'Être parfait » (TA, § 7 : 43–44). D'autre part, la ligne de partage tracée entre différents groupes humains s'estompe en ce que sa conversion personnelle présente un modèle auquel chacun serait appelé à se conformer¹² ; cet auditoire d'élite incarne l'auditoire universel en tant qu'il ne constitue qu'une « avant-garde »¹³. Mais il sera considéré comme un auditoire particulier par ceux qui refusent de s'inscrire dans ce modèle. Enfin Augustin distingue, d'une part, un auditoire idéal (Dieu et/ou le genre humain) et, d'autre part, un auditoire réel, limité à un petit nombre d'individus susceptibles de lire l'ouvrage. Il active, ainsi, l'opposition entre auditoire universel de fait (qui reste hors de portée) et auditoire universel de droit (TA § 7 : 41).

¹¹ Dans les années '50, on s'interroge spécifiquement sur la possibilité d'une philosophie chrétienne. Perelman (1956 : 77–78) répond par l'affirmative. Il introduit une distinction entre le théologien (qui s'adresse à sa propre communauté en supposant admis les dogmes propres à sa communauté) et le philosophe chrétien qui s'adresse à la communauté humaine. Un raisonnement proche se trouve, appliqué au pasteur protestant dans le TA (§ 12 : 68–69) ; il permet de distinguer éducation et propagande. Pour en revenir au texte qui nous occupe, dans le monde d'Augustin, le christianisme est une secte qui est en train de réussir. L'expérience qu'il relate est qu'un non chrétien (y compris lui-même) est susceptible de se convertir. Sa conception de l'auditoire universel est donc une synthèse entre sa représentation de Dieu et une généralisation de son auditoire réel.

¹² Augustin décrit d'ailleurs ce phénomène en plusieurs occasions. Par exemple, lorsqu'il montre comment, par son récit de la conversion du rhéteur Victorinus, Simplicianus a suscité en lui un désir d'imitation (*Conf.* VIII, V, 10 : p. 184).

¹³ Le texte (*Conf.* VIII, IV, 9 : p. 183) explicite d'ailleurs un raisonnement fort proche : « les gens de grande notoriété entraînent beaucoup d'autres vers leur salut ; ils marchent en avant, la masse les suit ». Augustin s'empresse alors de rappeler que, sous le regard de Dieu, cette hiérarchie qui porte la marque du siècle se renverse et s'annule.

CONCLUSION

Pour la linguistique contemporaine, la « nouveauté » de la rhétorique perelmanienne réside avant tout dans une remise à l'honneur d'un auditoire ; interprétation d'ailleurs légitimée par les auteurs eux-mêmes (TA, § I : 6–7). Cet auditoire, assimilable à un « destinataire », peut ensuite conduire à insister sur la prise en compte d'une « situation de communication ». Mais un autre trait, au moins, distingue leur « nouvelle » rhétorique de l'ancienne : la prise de distance avec les situations de communication privilégiées par les Anciens (TA, § I : 7 ou Perelman 2012a : 21). Le désir de « comprendre le mécanisme de la pensée » sans s'attacher à la diversité des situations de communication explique un relatif désintérêt pour « la manière dont s'effectue la communication » (TA, § I : 7–8). C'est que le champ d'étude de la NR concerne « toute argumentation » (TA, § I : 7). Les textes de Platon, de Descartes ou de Saint Augustin, non moins que ceux d'Aristote, appartiennent à cet immense territoire et la théorie de l'argumentation se conçoit comme « une nouvelle rhétorique (ou une nouvelle dialectique) » (Perelman 2012a : 21).

Parce qu'elle a renoncé à présenter une vision du monde (TA, § 16 : 89 ; TA, § 60 : 352) sans pour autant affirmer que toute vérité est inaccessible¹⁴, la NR peut voir, dans la fresque des différents systèmes philosophiques, un trait commun : l'*aspiration* à la vérité. Deux notions permettent d'ajuster la grille d'analyse aux différents systèmes philosophiques. Premièrement, un orateur s'adressant à l'auditoire universel exprime non pas des erreurs ou des vérités dont la NR serait l'arbitre mais une *représentation* du vrai. Deuxièmement, le genre épideictique permet d'expliquer l'origine des prémisses sur lesquelles l'orateur fonde son argumentation. Dans les deux cas, les *Confessions* offrent une occasion d'apprécier la souplesse du système. Les réflexions de Saint Augustin sur l'identité de l'auditoire auquel il s'adresse (Dieu ou le genre humain ou le petit groupe d'individus qui liront l'ouvrage) activent, de façon explicite, plusieurs des possibilités prévues par le TA. Si, pour Perelman, l'auditoire universel est nécessairement fictif (point de vue externe), l'auditoire universel peut, en même temps, être Celui qui est. En effet, ce qui intéresse la NR, c'est, au moins pour l'instant, l'auditoire tel que se le représente l'orateur (point de vue interne). Par ailleurs, parce qu'elles décrivent une crise des fondements et le rejet d'un modèle d'éducation, les *Confessions* dévoilent le rôle assigné par la NR aux genres épideictiques et éducatifs : expliquer comment des groupes humains divers se dotent de prémisses susceptibles de constituer des accords préalables et, surtout, comment ces prémisses se recomposent à la faveur d'une importante mutation sociale.

BIBLIOGRAPHIE :

- AMOSSY Ruth, 2000, *L'argumentation dans le discours. Discours politique, littérature d'idées, fiction*, Paris: Nathan.
- AUGUSTIN (Saint), 1941 [c. 401], *Confessions*, Pierre de Labriolle (éd. et trad.), Paris: Les Belles Lettres.

¹⁴ On peut considérer que si l'examen en termes de vérité est remis à plus tard (TA, § I : 5), c'est qu'il n'est pas considéré comme nécessairement impossible.

- COLLINET Françoise, 2017, Nouvelle rhétorique et éducation : le cas du « Télémaque » de Fénelon, *Estudios Románicos* 26 : 159–169.
- CROSSWHITE James, 1989, Universality in Rhetoric: Perelman's Universal Audience, *Philosophy & Rhetoric* 22(3): 157–173.
- DANBLON Emmanuelle, 2004, (in :) *Perelman, le renouveau de la rhétorique*, Michel Meyer (éd.), Paris, Puf.
- MAINGUENEAU Dominique, 1983, *Sémantique de la polémique : discours religieux et ruptures idéologiques au XVII^e siècle*, Lausanne: L'Âge d'homme.
- MARROU Henri-Irénée, 1958, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: de Broccard.
- MARROU Henri-Irénée, 1965, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris: Seuil.
- NICOLAS Loïc, 2015, L'épidictique, assise et pivot de l'édifice rhétorique, *RIFL* : 33–47.
- PERELMAN Chaïm, 1956, Les débuts de la philosophie chrétienne, (in :) *Cours de Logique. Introduction historique. Antiquité*, Liège, Desœr: 75–85.
- PERELMAN Chaïm, 2012a [1977], *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, Paris: Vrin.
- PERELMAN Chaïm, 2012b, *Rhétoriques*, Bruxelles: éd. de l'Université.
- PERELMAN Chaïm, OLBRECHTS-TYTECA Lucie, 2008 [1958], *Traité de L'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, Bruxelles: éd. de l'Université.
- PERNOT Laurent, 2000, *La Rhétorique dans l'antiquité*, Paris: Le Livre de Poche.